

R. GIRARD, G. VATTIMO, *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo* (a cura di P. Antonello), Transeuropa, Massa 2006, pp. 98.

CI avverte nell'introduzione l'avveduto curatore Pierpaolo Antonello che questo piccolo volume si propone come un "diario" del dialogo tra Vattimo e Girard, sviluppati attraverso tre dibattiti "pubblici", nel 1996, nel 2004 e nel 2006, e due articoli, uno di Vattimo su Girard, del 1999, e uno di Girard su Vattimo, del 2000, i cui contenuti sono offerti al lettore nello stesso ordine. Poco più di un anno fa Garzanti aveva pubblicato un analogo scambio di opinioni tra Vattimo e Rorty (*Il futuro della religione*, a cura di S. Zabala), già recensito su questa rivista (1, 2007, pp. 155-158). Mi sembra che il robusto realismo epistemologico di Girard spinga Vattimo a trattare le tematiche religiose con maggiore profondità di quanto gli suggerisse il decostruttivismo di Rorty, che assegnava alla religione uno spazio meramente privatistico-individuale e una funzione semplicemente psicologico-emozionale.

Come rammenta puntualmente Antonello nella sua introduzione (cfr. p. xv), nel dialogo tra Rorty e Vattimo si rispecchiava l'ambiente culturale e accademico di orientamento relativista, caratterizzato da un certo ottimismo utopico, che crede (debolmente?) in un *radioso avvenire* in cui, superati i dogmatismi religiosi e ogni altra arrogante pretesa veritativa, gli uomini potranno «vivere senza ansie nel mondo relativo delle mezze verità». È giustificato tale ottimismo? Un semplice sguardo all'orizzonte geo-politico fa sorgere qualche dubbio: è ragionevole infatti pensare che i conflitti che in diverse zone del pianeta riscuotono quotidianamente un pesante tributo di sangue potranno risolversi solo con ragioni e convinzioni "forti" (il rispetto per la dignità della persona, il valore "assoluto" della pace, e così via) piuttosto che con le mezze verità. D'altra parte bisogna riconoscere che anche nel mondo cosiddetto occidentale sono proprio alcune convinzioni forti e "non negoziabili", come i principi di democrazia, libertà e tolleranza, che consentono (per adesso) di contenere nei limiti della contesa democratica l'opposizione tra le rivendicazioni del laicismo libertario e i valori morali e religiosi "tradizionali". S'impone dunque la necessità di non indulgere in conversazioni salottiere e di affrontare seriamente la questione religiosa e i problemi filosofici e culturali ad essa connessi: i rapporti tra religione, verità, tolleranza, morale, società, violenza e via dicendo. Occorre anche interrogarsi sul perché l'epoca della secolarizzazione non abbia liquidato il sacro come vaticinavano i teorici della morte di Dio. In questo inizio di millennio è ormai accertato che a finire in soffitta o nei musei insieme alle macchine per scrivere e alle locomotive a vapore sono state le ideologie, figlie della filosofia della "ragion pura", e non la religione.

Di questi e di altri temi discutono Vattimo e Girard, con cortesia, ma con sufficiente franchezza per non tralasciare reciproche puntualizzazioni critiche. Ovviamente, sia la dimensione colloquiale sia i limiti di spazio "tipografico" consentono ai due studiosi di accennare solo succintamente alle proprie tesi. Ma pur nella sua brevità il testo può servire a comprendere l'importanza dei temi trattati, quando l'onda montante del laicismo sembra voler espellere la religione dagli spazi della vita sociale, accusandola di essere fattore di destabilizzazione, di ingiuste discriminazioni, se non addirittura di oscurantismo fanatico e di scontro di civiltà. Si apprezza qui un primo

merito della riflessione girardiana, che richiama la filosofia a non lasciarsi fuorviare dai vezzi teoretici di certe *élites* accademiche. Girard si riferisce esplicitamente al «movimento che è passato da Heidegger allo strutturalismo e poi al decostruttivismo. E questo movimento è caratterizzato da un atteggiamento di estremo ottimismo verso la storia. Per loro la storia non ha molto significato. La parola chiave per definire questa scuola potrebbe essere “gioco”. Tutto è ludico, è un gioco linguistico. Diciamo che da un punto di vista sociologico, se lo possono permettere, perché la maggior parte degli esponenti di questa scuola viene dall'accademia, convinti che ci sarà sempre un'università a sostenerli, con finanziamenti costanti da parte del sistema capitalistico, e che nessun problema interferirà dall'esterno» (p. 17).

Anche per questo Girard dichiara di apprezzare la determinazione con cui Vattimo, dall'interno stesso di tale movimento, ha saputo reagirvi, sia pur parzialmente, aprendo la propria riflessione filosofica ad un confronto meditato con la tradizione biblica. A questo proposito osserva l'antropologo francese: «stiamo imparando sempre di più che la religione sconfigge la filosofia e la supera» (p. 17). Dopo secoli di razionalismo tenacemente impegnato a combattere l'*oscurantismo religioso*, oggi sembra che a subire il fascino di derive irrazionalistiche e mitizzanti sia proprio la filosofia, che in certi casi giunge a proclamare la fine di se stessa, dichiarando impossibile l'oltrepassamento metafisico dell'esperienza e rinchiudendosi perciò in un gioco ermeneutico che polverizza la nozione di verità. Un segno inquietante di tale deriva è l'incapacità di comprendere che è stata proprio la «rottura del cerchio sacrificale compiuta dalla rivelazione giudaico-cristiana», come scrive Antonello, a condurre all'affermazione di un'etica che tutela il diritto e la libertà del singolo, che promuove il soccorso e la protezione delle vittime, che favorisce la separazione tra Stato e Chiesa (cfr. p. XII). Il laicismo postmoderno manifesta un'ostilità irrazionale nei confronti della religione cristiana a tal punto da negare che molti dei propri asserti sono ramificazioni dell'albero del pensiero cristiano. Osserva Girard: «nel nostro mondo politicamente corretto, consideriamo la tradizione giudaico cristiana come la sola tradizione impura, mentre tutte le altre sono esenti da qualsiasi forma di critica possibile. La religione cristiana non può nemmeno essere menzionata in certi ambienti... la prima e sola responsabile dell'orrore che attraversa il mondo odierno» (p. 49).

Il percorso esistenziale e intellettuale dell'antropologo francese dimostra che la rivelazione biblica veicola un nucleo veritativo che, lungi dall'emarginare o avvilire la ragione, costituisce un orientamento e uno stimolo all'indagine razionale sull'uomo e sul mondo: «M'interessavo, come molti altri attorno a me nel contesto accademico, alle varie mode intellettuali del momento, comprese quelle più antireferenziali, antilogiche e antiscientifiche. Non appena però mi convinsi – a torto o a ragione – che l'ipotesi del capro espiatorio poteva giocare un ruolo decisivo nella risoluzione dell'enigma mitico-sacrificale – un ruolo che viene di fatto svelato non certo da me ma dai Vangeli, confermandone la loro unica verità e il loro unico potere – ebbi la sensazione di trovarmi di fronte a una scoperta fondamentale e decisi di dedicarmi interamente a questa intuizione. Senza alcun pentimento, ho rinunciato a tutti i giochi teorici e sono tornato alle regole dell'evidenza e della prova più tradizionali e di senso comune. Sentivo istintivamente, e sento ancora, che la sola teoria di cui ho bisogno è

il credere nella possibilità di scoprire la verità, il credere nell'esistenza sia dei fatti che delle interpretazioni» (p. 98).

È certamente questo il merito scientifico più rilevante di Girard, come dimostra il suo impatto su Vattimo: aver compreso con una ricerca documentata e rigorosa il ruolo del sacrificio vittimario nella formazione della cultura umana, e contemporaneamente il peculiare valore demitizzante della rivelazione giudaico-cristiana. La Bibbia svela infatti la più radicale delle mistificazioni operate dal "sacro naturale": la sacralizzazione dell'omicidio fondatore, per mezzo del quale la comunità scarica su un presunto colpevole la conflittualità che la agita e la destabilizza. Caratteristica universale dei miti delle origini è innanzitutto la giustificazione dell'immolazione cruenta del capro espiatorio, mediante un *transfert* che scarica su di lui le colpe della comunità. È tale il beneficio che il sacrificio vittimario reca alla comunità che esso in seguito viene sacralizzato e reso perdurante nella ripetizione rituale, nella quale però resta sempre occulta la menzogna originaria sulla colpevolezza della vittima. Sostiene Girard: «(il capro espiatorio divinizzato) insegna al popolo come effettuare i sacrifici rituali, ovviamente definiti come una deliberata reiterazione del sacrificio originario con il sacrificio di vittime sostitutive, al duplice scopo di onorare il dio e di riattivare l'energia "purificatrice" o catartica della persecuzione unanime» (p. 88).

La ricerca girardiana dimostra che non è possibile classificare il cristianesimo tra i miti, per il "semplice" fatto che i racconti evangelici della Passione sono irriducibili alla struttura delle narrazioni mitiche dei sacrifici vittimari. Infatti mentre nei miti la vittima è sempre colpevole, nei racconti della Passione emerge l'assoluta innocenza di Cristo: la colpa della comunità è smascherata, e la spirale della violenza può essere finalmente arginata non più attraverso nuove vittime sacrificali, ma attraverso la carità, il dialogo, il perdono. Per le stesse affinità narrative che si possono riscontrare con i miti, spiega ancora l'antropologo francese, «la Passione diventa la chiave per capire la mitologia. Nel mito c'era sempre il punto di vista della folla, che designava la vittima e la riteneva colpevole, mentre nella storia della Passione vediamo anche l'altro lato, la posizione della vittima innocente. La questione è ora, anche in relazione a quanto asseriva Vattimo: tutto questo è vero o è falso?» (p. 24).

Il filosofo torinese sembra d'accordo, ma la sua ermeneutica non segue la linea "apologetica" imboccata da Girard: per Vattimo l'interpretazione della Rivelazione biblica come svelamento e demistificazione della violenza del sacro naturale deve saldarsi alla critica heideggeriana della metafisica occidentale, la quale, lasciando impensata la differenza ontologica tra ente ed essere, avrebbe oggettivato e assolutizzato l'essere. Scrive Vattimo: «Il rifiuto della metafisica da parte di Heidegger, com'è già chiaro in *Essere e tempo*, è motivato dalla violenza con cui la metafisica riduce l'Essere – e in particolare l'esistenza umana – ad oggettività quantificabile e a meccanismo razionalizzato» (p. 66). Il limite di Heidegger, secondo Vattimo, è di aver escluso la Rivelazione dall'orizzonte del suo pensiero, mantenendo una rigida separazione tra la filosofia e la fede. Le tesi girardiane mostrerebbero che la dissoluzione della violenza del sacro naturale operata dalla Passione di Cristo è perfettamente accordabile con l'ispirazione di fondo del pensiero di Heidegger, che postula la necessità di un oltrepassamento della metafisica per giungere a un nuovo pensiero dell'Essere, non più

oggettivante e calcolante, ma rimemorante o poetante: un pensiero che lascia essere l'essere nel suo accadimento (*Ereignis*).

Aggiunge Vattimo: «Il passo successivo che può portare (o meglio che mi porta) ad avvicinare Heidegger e Girard è l'enfasi posta – al di là della lettera dei testi di Heidegger – sui tratti di debolezza che caratterizzano, in questa ipotesi, l'evento dell'Essere» (p. 70). Vattimo riscontra dunque una sostanziale convergenza tra la lettura girardiana e la propria interpretazione della *kénosis* di Cristo come indebolimento di Dio, come pure tra il paradigma metafisico heideggeriano e la dissoluzione contemporanea di ogni imposizione autoritaria e violenta, sia che si tratti di istituzioni politiche, o di strutture ecclesiastiche, o di tradizioni morali. Per il filosofo torinese la cifra postmoderna della tolleranza nei confronti di ogni differenza si coniuga quindi con il messaggio autentico della Rivelazione, quando la si indaghi con lo strumento ermeneutico della metafisica "debole". Emblematica è l'osservazione in cui Vattimo suggerisce «che la filosofia di Heidegger sia interpretabile come una specie di trascrizione filosofica, più o meno conscia, della rivelazione giudeo-cristiana» (p. 65).

Vattimo osserva a un certo punto che l'ermeneutica girardiana rischia di ridurre la salvezza cristiana a mera conoscenza, mentre non si può considerare la Redenzione come un semplice smascheramento del meccanismo vittimario della religione naturale. Ma questa non è la tesi di Girard, tenendo conto soprattutto dei chiarimenti e delle rettifiche che egli ha fornito nell'ultimo decennio. Lo precisa lo stesso Girard nel contributo che chiude il libro: «Tra noi c'è un malinteso, che ha molteplici cause. In *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo* decisi di non usare il termine "sacrificio" in relazione alla Croce. Come molti lettori, egli interpreta il mio rifiuto di quel termine come un ripudio dell'ortodossia, cosa che non era nelle mie intenzioni» (p. 79).

D'altra parte questo rilievo critico potrebbe ritorcersi contro la tesi che Vattimo stesso ha proposto in *Crede di credere* (Garzanti 1996) e *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso* (Garzanti 2002), secondo la quale il mistero di Cristo (dall'Incarnazione alla Passione) va inteso in termini di indebolimento metafisico dell'Essere. Per Vattimo la *kénosis* del Verbo significa che Dio "rinuncia" alla condizione di Assoluto e assume le note umane di debolezza, relatività e storicità. La Rivelazione cristiana sarebbe rimasta in qualche modo imprigionata nel fissismo della metafisica onto-teo-logica di derivazione greca, con la sua peculiare concezione della legge naturale. Ma ora, grazie anche all'ermeneutica heideggeriana che svincola la nozione di verità dall'immobilismo dell'*adaequatio* e la apre alla pluralità storica delle interpretazioni, la Chiesa potrebbe finalmente liberarsi dai caratteri "fondamentalisti" delle religioni naturali, con il loro rigido apparato di credenze e l'intransigenza dei divieti morali. Per Vattimo infatti il torto maggiore delle gerarchie ecclesiastiche sarebbe proprio quello di difendere ed imporre una concezione di legge naturale che conduce ad opporsi al divorzio, all'aborto e all'omosessualità: «se l'ortodossia cattolica dichiara che non si può abortire, non si può divorziare, non si può sperimentare sugli embrioni, e via discorrendo, questo non è un permanere di una certa violenza della religione naturale dentro il quadro di una religione storico-positiva che ha svelato soltanto l'amore?» (p. 9).

Certo non può non destare perplessità che Vattimo qualifichi di violenta la riprovazione morale di atti, come quelli dell'aborto e della sperimentazione sugli embrioni,

che implicano una notevole dose di violenza del più forte sul più debole. Forse anche per questo Girard, pur senza toni polemici, invita a non fraintendere il significato della conversione di Vattimo: «Vattimo non definisce la sua svolta religiosa nei termini classici di una conversione cristiana, ma la vede come un coronamento piuttosto che come un'abiura del suo nichilismo» (p. 77). Così pure avanza seri dubbi sull'autenticità di un'interpretazione del cristianesimo che dovrebbe espungere dal Vangelo buona parte del sermone della montagna (con la conferma della piena vigenza del Decalogo), della maggior parte delle parabole, dei discorsi escatologici, e via dicendo: «mi sembra che Vattimo, presentando una sorta di Cristianesimo edonistico, stia rendendo a noi tutti la vita un po' troppo semplice» (p. 38).

È proprio sul plesso verità-carità, e quindi sui problemi connessi al riconoscimento e all'obbligatorietà delle norme etiche, che appaiono più nette le divergenze tra i due studiosi. Per Vattimo «nel pensiero post-metafisico, la verità può essere concepita solo in termini di partecipazione» (p. 54). Qui il filosofo torinese si richiama esplicitamente alla teoria di Habermas sull'azione comunicativa, che concepisce la verità o la razionalità solo in termini di persuasività e di consenso intersoggettivo. Egli scorge nel percorso teoretico della filosofia contemporanea un passaggio dalla *veritas* alla *caritas*, in cui l'indebolimento dell'essere rende possibile il superamento di posizioni autoritarie e l'instaurazione di una comunicazione dialogante come sorgente di verità. In questo senso il relativismo non implicherebbe una posizione teoretica di carattere scettico, ma solo una modalità di tipo metodologico: «non sono tanto convinto che il relativismo sia una teoria sbagliata, perché non è una teoria. Semmai è una dottrina della società, ma nella società bisogna ammettere, per ragioni di carità, molteplici posizioni, e in generale sono convinto di questo: non diciamo che ci mettiamo d'accordo quando abbiamo trovato la verità, ma diciamo di aver trovato la verità quando ci siamo messi d'accordo... si può ancora parlare di verità, ma solo perché nell'accordo abbiamo trovato la *caritas*» (p. 32). Si dovrebbe rilevare però che privare la verità dei suoi inalienabili diritti ontologici la espone al rischio di terribili manipolazioni. Vattimo afferma: «... a me della verità non importa nulla se non in vista di qualche scopo. Perché studio la chimica? Perché posso costruire delle cose che servono a me e al prossimo» (p. 19). Già: ma che succede quando la chimica viene presa a servizio da qualche Superuomo nichilista di stampo nietzscheano?

Come sottolinea opportunamente Antonello, Girard non crede che per superare la conflittualità sociale possa bastare il consenso linguistico intersoggettivo fondato su una generica carità: «personalmente concordo con Vattimo quando dice che il Cristianesimo è una rivelazione dell'amore, ma non escludo che sia anche una rivelazione di verità. Perché nel Cristianesimo verità e amore coincidono e sono la stessa cosa» (p. 27). E Girard mette in guardia sulle cattive interpretazioni di certi "maestri" dell'ermeneutica, ricordando che la famosa sentenza di Nietzsche «non ci sono fatti ma solo interpretazioni», che Vattimo cita spesso, è solo «frutto di una brillante polemica nei confronti dei vetero-positivisti che erano convinti di proferire un'immortale verità scientifica ogni volta che aprivano bocca. Ma la *boutade* di Nietzsche non può certo funzionare come una teoria dell'interpretazione: non avere altro che interpretazioni è lo stesso che non averne nessuna... La formula di Nietzsche giova a coloro che vogliono trasformare tutti i testi in insulse "narrazioni" o in "storie" più o meno fittizie» (p. 82).

L'antagonismo violento che minaccia continuamente le relazioni umane non dipende in primo luogo da ragioni ideologiche o religiose, ma da ragioni antropologiche, e cioè dalla presenza nell'uomo del desiderio mimetico, con le sue modalità competitive e rivalitarie. L'affermazione del significato della Croce di Cristo come svelamento del mimetismo vittimario e demistificazione della violenza offre la soluzione radicale per superare l'alternativa verità-carità. D'altra parte questo è ciò che ha lucidamente insegnato Benedetto XVI fin dalla sua prima enciclica, e ha recentemente ribadito nel discorso di Regensburg: il cristianesimo rivela il volto autentico di Dio che non agisce mai contro il *logos*, né, pertanto, con violenza. Una religione che avallasse o addirittura incitasse ad agire in modo violento tradirebbe se stessa. Senza bisogno di ricorrere al sincretismo o all'indifferentismo relativista, l'autentica religione costituisce uno spazio di incontro umano, di dialogo e di costruzione della pace.

MARCO PORTA